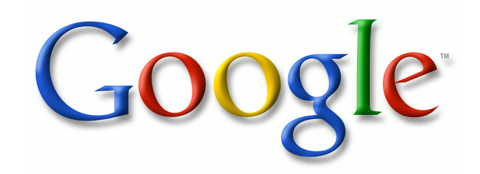
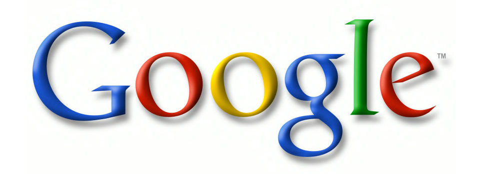
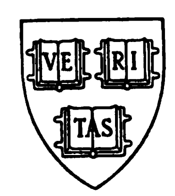





Stange, Carl
Grundiss der
Religionsphilosophie
101·2
Stange


VE
RI
TAS

Grundriss

der

Religionsphilosophie

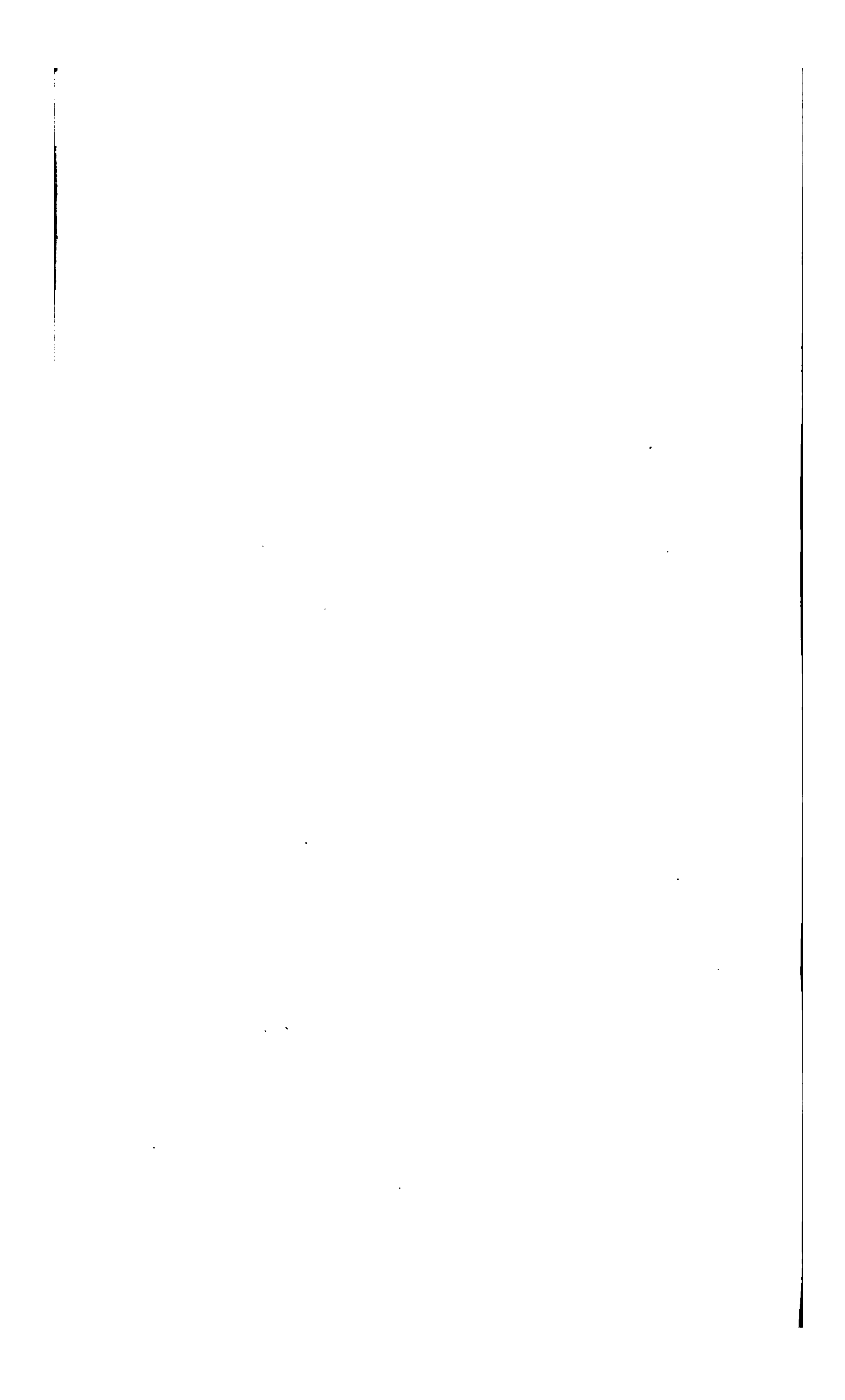
von

Professor D. **Carl Stange**
in Greifswald.



Leipzig
Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung
Theodor Weicher
1907.

Die folgenden Paragraphen sind als Diktat für meine Vorlesungen über Religionsphilosophie gedacht. Sie sind infolgedessen zunächst für meine Zuhörer bestimmt. Zu ihrer Veröffentlichung hat mich in erster Linie der Wunsch, für die Vorlesung selbst Zeit zu gewinnen, veranlaßt. Im Hinblick auf die Kürze der Formulierung verhehle ich mir nicht, daß sie ohne die Vorlesung demjenigen, dem der Gegenstand noch nicht vertraut ist, wenig bieten werden. Es wäre mir auch lieber gewesen, wenn ich den Plan einer ausführlicheren Bearbeitung der Religionsphilosophie schon jetzt zur Verwirklichung hätte bringen können. Immerhin glaube ich mich der Hoffnung hingeben zu dürfen, daß die kurze Skizzierung meiner Auffassung der Religionsphilosophie hier und da meine bisherigen Publikationen ergänzen und gelegentlich auch von ihnen aus ihre Interpretation erhalten wird.



Inhalt.

Seite

Einleitung.

§ 1. Die Bedeutung der Religionsphilosophie.

1. Die Religionsphilosophie ist diejenige wissenschaftliche Disziplin, durch welche sich der Zusammenhang der Theologie mit der Philosophie vermittelt. Dieser Zusammenhang der Theologie mit der Philosophie ist nicht im Interesse der praktischen Frömmigkeit abzulehnen, sondern im Hinblick auf den wissenschaftlichen Charakter der Theologie notwendig. Allerdings wird dabei das Verhältnis der Theologie zur Philosophie nur insofern ein positives sein können, als es sich um die Philosophie als Wissenschaft handelt, während dagegen die Philosophie als Weltanschauung an den Maßstäben sich messen lassen muß, welche die spezifisch-christliche Weltanschauung darbietet.

2. Im Zusammenhang der theologischen Wissenschaft gewinnt die Religionsphilosophie insofern ihre besondere Bedeutung, als alle theologische Wissenschaft bewußt oder unbewußt mit bestimmten Begriffen und Maßstäben operiert, deren Berechtigung und Bedeutung einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben muß. Die Notwendigkeit dieser prinzipiellen Klärung und Begründung der Axiome der theologischen Forschung ist um

so mehr zu betonen, je mehr in der Gegenwart die einseitige Vorherrschaft des Historizismus die Anwendung aller theologischen und philosophischen Beurteilung überflüssig zu machen scheint, während in Wirklichkeit in dieser einseitigen Vorherrschaft des Historizismus nur der Einfluß einer bestimmten philosophischen Richtung, nämlich der Einfluß des Positivismus, sich geltend macht.

§ 2. Apologetik und Religionsphilosophie.

1. Die praktische Apologetik als Kunstlehre der Verteidigung des Christentums kann nicht als eine selbstständige wissenschaftliche Disziplin gelten. Auf der einen Seite nämlich sind die Aufgaben der praktischen Apologetik immer durch die besonderen Umstände bedingt, unter denen das Christentum mit seinen Gegnern sich auseinandersetzt, so daß je nach den kulturellen Bedingungen die Probleme der praktischen Apologetik sich verschieden gestalten. Ihr Inhalt ist infolgedessen immer von zufälliger Art. Und auf der anderen Seite ist das Verfahren, welches die praktische Apologetik zur Anwendung bringt, weder tatsächlich von der kirchlichen Lehrtätigkeit überhaupt zu trennen, noch auch prinzipiell von der dogmatischen Aufgabe zu unterscheiden. Es fehlt ihr infolgedessen an einer besonderen und eigentümlichen Methode.

2. Das Verhältnis von Religionsphilosophie und Apologetik gestaltet sich als ein Verhältnis gegenseitiger Bedingtheit, sobald man die Religion nicht als ein System von Begriffen, sondern als eine bestimmte Art der geschichtlich bedingten Erfahrung begreift. Unter dieser Voraussetzung wird nämlich die Religionsphilosophie die Aufgabe haben, diejenigen Merkmale festzustellen, welche für die religiöse Erfahrung im Unterschied von aller

übrigen Erfahrung von wesentlicher Bedeutung sind, während andererseits die Aufgabe der Apologetik darin besteht, die Bedingungen zu untersuchen, unter denen die religiöse Erfahrung als geschichtliche Religion möglich ist. Der Unterschied zwischen Religionsphilosophie und Apologetik hat demgemäß darin seinen Grund, daß die Religion nicht bloß eine eigentümliche Art der Erfahrung darstellt, sondern auch immer nur in geschichtlich bedingter Form möglich ist. Aber dieser Unterschied ändert doch nichts daran, daß das Verfahren in beiden Disziplinen dasselbe ist, sofern sowohl in der Religionsphilosophie als auch in der Apologetik das Kriterium für die Wahrheit der Religion festgestellt wird, wobei dies Kriterium in der Religionsphilosophie in der Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit der religiösen Erfahrung und in der Apologetik in der Vollständigkeit der der einzelnen geschichtlichen Religion zu Grunde liegenden Erfahrung besteht.

§ 3. Religionspsychologie und Religionsgeschichte.

1. Obgleich die Religion eine bestimmte Art der Erfahrung ist, kann doch die Aufgabe der Religionswissenschaft sich nicht in der rein empiristischen Behandlung der Religion erschöpfen. Die beschreibende Darstellung der religiösen Phänomene in Religionspsychologie und Religionsgeschichte wird vielmehr immer den Begriff der religiösen Erfahrung voraussetzen, wenn anders überhaupt eine Abgrenzung der psychologischen und geschichtlichen Untersuchung und eine Beurteilung der einzelnen Erscheinungen möglich sein soll. Das deskriptive Verfahren der Religionspsychologie und Religionsgeschichte wird infolgedessen immer mit dem kriti-

schen Verfahren der Religionsphilosophie sich verbinden müssen.

2. Soweit die Religionswissenschaft darauf ausgeht, die Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens nach bestimmten allgemeinen Gesichtspunkten so zu ordnen, daß eine Übersicht über die Gesamtheit der religiösen Phänomene gewonnen wird, insoweit gehört die Religionswissenschaft zur empirischen Wissenschaft, die immer nur darauf gerichtet ist, das Interesse des Verstandes am Allgemeinen zu befriedigen. Soweit dagegen die Religionswissenschaft darauf ausgeht, die konstitutiven Merkmale der religiösen Erfahrung festzustellen, um dadurch die Eigenart der religiösen Erfahrung im Unterschied von aller übrigen Erfahrung zu bestimmen, insoweit gehört die Religionswissenschaft zur Geisteswissenschaft, die immer nur darauf gerichtet ist, das Interesse des Verstandes am Besonderen zu befriedigen. Wenn aber demgemäß die Geisteswissenschaft ebenso wie die Wissenschaft des rein formalen Erkennens (Logik, Mathematik) darin ihre Eigentümlichkeit hat, daß sie im Allgemeinen das Besondere sucht und nicht, wie die empirische Wissenschaft, im Besonderen das Allgemeine, so unterscheidet sich doch die Geisteswissenschaft von der Wissenschaft des rein formalen Erkennens dadurch, daß sie ebenso wie die empirische Wissenschaft Wissenschaft von der Erfahrung ist.

§ 4. Religionsphilosophie und Dogmatik.

1. Die allgemeine Religionswissenschaft scheint notwendiger Weise mit der christlichen Theologie in Konflikt zu geraten. Auf der einen Seite nämlich wird der analoge Charakter der verschiedenen Religionen immer die Selbstgewißheit der eigenen religiösen Überzeugung

untergraben. Auf der anderen Seite wird die wissenschaftliche Erforschung der Religion den Anspruch einer einzelnen Religion auf absolute Geltung grundsätzlich nicht anerkennen können, falls nicht die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft preisgegeben werden soll; die grundsätzliche Nichtbeachtung jenes Anspruchs aber schließt von vornherein die Möglichkeit des Verständnisses für die Eigenart der christlichen Religion aus (Theol. Aufsätze, S. 9 ff.).

2. Trotzdem wird das Verhältnis der allgemeinen Religionswissenschaft zur christlichen Theologie harmonisch sich gestalten, wenn der kritische Maßstab, den die allgemeine Religionswissenschaft in der Religionsphilosophie zu gewinnen sucht, nicht in dem Idealbegriff der Religion, sondern in dem Begriff der religiösen Erfahrung besteht. Wie nämlich der Begriff der religiösen Erfahrung nicht von der Gesamtheit der verschiedenen Religionen abstrahiert zu werden braucht, noch auch eine bestimmte Abstufung der verschiedenen Religionen nach ihrem Werte voraussetzt, vielmehr an jeder beliebigen einzelnen Religion und an jedem beliebigen religiösen Phänomen illustriert werden kann, so ist auch der Begriff der religiösen Erfahrung geeignet, zu einer objektiven Beurteilung der verschiedenen Religionen zu führen, sofern es sich dabei nicht darum handelt, die verschiedenen Religionen nach ihrem Ideengehalt, sondern im Hinblick auf die ihnen zu Grunde liegenden Bedingungen mit einander zu vergleichen (Der dogmatische Ertrag der Ritschlschen Theologie, S. 28 ff.).

§ 5. Geschichte und Literatur.

1. Über die Geschichte der Religionsphilosophie vgl. B. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie,

I, 1880, II, 1883; Otto Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Bd. I: Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, 1903.

2. Die wichtigsten Werke aus der Geschichte der Religionsphilosophie: Eduard Herbert von Cherbury, De veritate prout distinguitur a revelatione 1624, De religione gentilium errorumque apud eos causis 1644; Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793 (Kritik der reinen Vernunft 1781, Kritik der praktischen Vernunft 1788); Schleiermacher, Reden über die Religion, 1799 (Der christliche Glaube 1821 f.); Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 1832 (Caird, Einleitung in die Religionsphilosophie, 1893); L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 1841.

Erster Teil (Religionsphilosophie).

Das Wesen der religiösen Erfahrung.

Kapitel 1: Das erkenntnistheoretische Problem der Religion.

§ 6. Die skeptische Ansicht von der Religion.

1. Die euhemeristisch-sophistische Erklärung der Religion, nach welcher die Religion eine Erfindung der Machthaber zum Zweck der Unterjochung ist, ist völlig unhaltbar, weil einerseits die Zurückführung des Götterglaubens auf die Vergötterung von Menschen den Begriff des Göttlichen voraussetzt, aber nicht erklärt, während andererseits die historischen Bedingungen für eine derartige Entstehung der Religion nicht gegeben sind.

2. Bei der psychologischen Erklärung der Religion handelt es sich entweder darum, daß die Religion aus der Furcht und den Wünschen der Menschen abgeleitet wird (eudämonistische Theorie), oder darum, daß die Göttergestalten als Personifikationen der Naturvorgänge verstanden werden (mythologische Theorie), oder aber endlich darum, daß das Interesse an der kausalen Betrachtung der Welt als die Wurzel der Religion an-

gesehen wird (intellektualistische Theorie). Aber alle diese Arten der psychologischen Erklärung der Religion leiden an einem doppelten Mangel. Erstens nämlich: indem sie den Zusammenhang der Religion mit den psychischen Funktionen des Selbsterhaltungstriebes, der Phantasie und des Verstandes betonen, ignorieren sie das, wodurch die religiöse Funktion von diesen elementaren psychischen Funktionen sich unterscheidet, und vermögen infolgedessen die Eigenart der Religion nicht begreiflich zu machen. Und sodann zweitens: indem sie die Religion aus dem Zusammenhang des empirischen Bewußtseins abzuleiten suchen, ziehen sie grundsätzlich den objektiven Charakter der Religion in Zweifel.

§ 7. Die praktische Bedingtheit des religiösen Erkennens.

1. Der moralische Gottesbeweis Kants hat darin seine Eigentümlichkeit, daß er die religiöse Gewißheit aus einer moralischen Nötigung abzuleiten sucht. Weil nämlich nach Kant die Existenz Gottes die unentbehrliche Bedingung für die Herstellung der in der empirischen Welt nicht erreichbaren Harmonie von Tugend und Glückseligkeit ist, so schließt die Vorstellung von der moralischen Notwendigkeit der Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit, wie sie in der Idee des höchsten Gutes zum Ausdruck kommt, zugleich die Überzeugung von der Existenz Gottes als eine moralische Notwendigkeit ein. Indessen diese Begründung der Religion mit Hülfe der „praktischen Vernunft" ist um deswillen nicht durchführbar, weil 1) bei dieser Argumentation der Gottesbegriff doch immer nur als eine Hypothese zur Erklärung des empirischen, speziell des moralischen Tatbestandes, in Betracht kommt, und weil

2) der Begriff der praktischen Vernunft ebenso anfechtbar ist wie die Schlußfolgerungen, durch welche der Gottesbegriff erreicht wird (Einl. in die Ethik I, S. 153 ff.).

2a. Die Eigentümlichkeit des religiösen Erkennens besteht nach Ritschl darin, daß es in Werturteilen verläuft, resp. auf Werturteilen ruht. Diese Theorie ist nun aber schon insofern bedenklich, als der Begriff des Wertes immer nur die subjektive Stellungnahme und den subjektiven Eindruck des Menschen zum Ausdruck bringt, so daß die Religion, indem sie auf Werturteile zurückgeführt wird, als eine lediglich subjektiv bedingte Größe erscheint, während andererseits die Identifizierung des Wertbegriffs mit dem Begriff der Lust zu der eudämonistischen Religionstheorie zurückleitet.

b. Der Inhalt der religiösen Werturteile kommt zum Ausdruck in dem Gedanken, daß die Selbstbehauptung des Geistes gegenüber der Natur nur unter der Voraussetzung des (christlichen) Gottesbegriffs möglich ist. Indessen 1) während die Idee des Selbstzwecks und Eigenwertes der Persönlichkeit (Mt. 16, 26!) von den meisten Religionen nicht erreicht wird, wird sie von der christlichen Religion als ein Produkt der Aufklärung abgelehnt. Und sodann 2) die Ableitung des Gottesglaubens aus der Selbstbeurteilung des Menschen führt immer nur zu einer hypothetischen Gewißheit, während andererseits, sobald diese Argumentation nur als Maßstab für den Wert der christlichen Religion in Anspruch genommen wird, die Möglichkeit des religiösen Erkennens überhaupt ein Problem bleibt. Und endlich weil 3) die Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Natur nicht ein moralischer Tatbestand ist, sondern lediglich die intellektuelle Überlegenheit des Menschen zum Ausdruck bringt, so kann auch die Selbstbehauptung der Persönlichkeit nicht

eine moralische Forderung, sondern nur eine Art der natürlichen Selbstbehauptung sein (Der dogmatische Ertrag der Ritschlschen Theologie, S. 39 ff.).

§ 8. Die Selbständigkeit der religiösen Erfahrung.

1. Schleiermacher hat dadurch die Selbständigkeit der religiösen Erfahrung zu begründen unternommen, daß er die Religion als eine Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins und zwar als Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit zu begreifen versucht hat. Wie nämlich gegenüber den einzelnen Gegenständen in der Welt immer nur ein teilweises Gefühl der Freiheit und ein teilweises Gefühl der Abhängigkeit möglich ist, so hat das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit die Vorstellung zum Inhalt, daß es in unserem Leben niemals einen Augenblick geben könne, in dem wir nicht irgendwie in Abhängigkeit uns befinden. Dies Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit ist die Wurzel und Basis der Religion.

2. Diese Argumentation Schleiermachers ist nun aber zunächst a) insofern anzufechten, als die Behauptung, daß der Gegensatz von Freiheit und Abhängigkeit (Aktivität und Passivität) für das unmittelbare Selbstbewußtsein von wesentlicher Bedeutung sei, nicht begründet wird. Mit demselben Rechte nämlich, mit dem der für alles endliche Sein geltende Gegensatz von Aktivität und Passivität zur Ableitung des absoluten Abhängigkeitsgefühls in Anspruch genommen wird, würde auch der für alle sinnlichen Wesen geltende Gegensatz von Lust und Unlust und das für das sittliche Bewußtsein des Menschen geltende Moment der Verpflichtung zur Ableitung eines absoluten Gefühls der Seligkeit, resp. der Verpflichtung führen können. Diese Analogien aber lassen

es deutlich werden, daß auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht zur Begründung der Religion überhaupt, sondern nur zur Charakterisierung einer bestimmten Form der Religion dienen kann. Dazu kommt außerdem b), daß der damit gebotene Maßstab zur Beurteilung der verschiedenen konkreten Religionen immer den Gottesbegriff voraussetzt, während ohne diese Voraussetzung von dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit aus nur die Idee einer Weltordnung erreicht wird. Die kritische Analyse des Selbstbewußtseins führt also bei Schleiermacher doch nicht dazu, daß der Begriff des Göttlichen als unmittelbar gegeben sich darbietet, so daß er nur entwickelt zu werden brauchte; der Gottesbegriff wird vielmehr auch bei Schleiermacher nur auf dem Wege einer (unzulänglichen) Schlußfolgerung gewonnen.

§ 9. Das Problem der Wirklichkeit.

1. Wenn die gemeinsame Eigentümlichkeit aller modernen Religionstheorien in der bewußten oder unbewußten Tendenz zum Skeptizismus und Agnostizismus besteht, so wird die religionsphilosophische Untersuchung die Aufgabe haben, die Voraussetzungen dieser skeptischen und agnostizistischen Tendenz, wie sie in dem Kritizismus Kants gegeben sind, zu prüfen. Dabei handelt es sich letzten Endes um den Phänomenalismus Kants. Dieser Phänomenalismus Kants ist nämlich darin begründet, daß Kant grundsätzlich nur das gegenständliche, aber nicht das unmittelbare Selbstbewußtsein zum Objekt seiner Untersuchung macht. Das tritt insbesondere zutage in der gänzlichen Ignorierung des Beitrages, den die sinnliche Empfindung zum Erkennen liefert, wobei der Hinweis auf den zufälligen Charakter des Inhaltes der sinnlichen Empfindung a) überhaupt gar nicht als erkenntnistheore-

tischer Maßstab in Betracht kommen kann, b) die Notwendigkeit der sinnlichen Empfindung als Bedingung der Erfahrung im Sinne der von den reinen Formen der Anschauung und des Denkens geltenden Apriorität nicht ausschließt und c) im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit, welche auch den reinen Formen des Erkennens eigentümlich ist, auch gegenüber diesen geltend gemacht werden müßte. Nicht minder aber zeigt sich die Einseitigkeit dieses Phänomenalismus auch darin, daß die Beurteilung der Vorstellungen von Raum und Zeit als reiner Anschauungsformen a) zu der in sich widerspruchsvollen Behauptung spontaner Funktionen auf dem Gebiet der Rezeptivität führt und b) die Bedeutung dieser Vorstellungen nur im Hinblick auf den Zusammenhang unseres Bewußtseins, aber nicht im Hinblick auf den Begriff der Wirklichkeit zur Geltung bringt (Der Gedankengang der Kritik der reinen Vernunft, 3. Aufl.).

2a. Wenn es sich um das Problem der Wirklichkeit handelt, kommt es nicht darauf an, die Merkmale festzustellen, durch welche die objektive Wahrnehmung als das Gegenteil der subjektiven Illusion sich erweist. In dieser Beziehung können nämlich überhaupt nicht erkenntnistheoretische Unterschiede in Betracht kommen, da die subjektive Illusion nur eine pathologische Form des sinnlichen Bewußtseins ist. Der Begriff der Wirklichkeit kann vielmehr nur insofern ein erkenntnistheoretisches Problem sein, als er seinen Gegensatz an dem Begriff des bloß Möglichen findet. Nun ist aber bloß möglich dasjenige, was bloß gedacht wird, d. h. also die rein abstrakte Vorstellung des Verstandes. Folglich wird unsere Vorstellung in demselben Maße eine Vorstellung vom Wirklichen sein, als sie konkreten Charakter trägt und also durch die Anschauung bedingt ist. Die

Welt der Wirklichkeit ist infolgedessen eine sinnliche, zeitlich-räumliche Welt.

b. Gegenüber der Tatsache der sinnlichen, zeitlich-räumlichen Welt erhebt sich aber die Frage, ob diese sinnliche Erfahrung den Begriff der Wirklichkeit erschöpft oder nicht. Und die Beantwortung dieser Frage ist nun die Wurzel der Religion, so daß also das religiöse Problem jeden Menschen zur Stellungnahme zwingt. Daraus folgt zugleich, daß es zwei Arten der irreligiösen Weltanschauung gibt, sofern der Idealismus das der Religion zu Grunde liegende Problem der Wirklichkeit ignoriert, während der Materialismus dies Problem zu Gunsten der sinnlichen Erfahrung beantwortet. Die Überzeugung dagegen, daß die sinnliche Erfahrung den Begriff der Wirklichkeit nicht erschöpft, sondern in sich die Nötigung enthält, den vollständigen Begriff der Wirklichkeit zu suchen, bildet das gemeinsame Merkmal der Religion in allen ihren Formen.

§ 10. Der Begriff des Übersinnlichen.

1a. Alle Aussagen, welche der Verstand über das Übersinnliche tut (philosophische Metaphysik), haben nur die Bedeutung von Hypothesen zur Erklärung der sinnlichen Erfahrung und unterscheiden sich von der naturwissenschaftlichen Betrachtung nur dadurch, daß sie den Erklärungsgrund der sinnlichen Erfahrung nicht in dem Zusammenhang derselben, sondern jenseits dieses Zusammenhangs suchen. Die Vorstellung des Übersinnlichen im Sinne der Metaphysik ist demgemäß nur ein Glied in der Kette, welche das rationale Erkennen bei der Betrachtung der Welt bildet, und tritt infolgedessen als gleichartige Größe neben die Vorstellung von der sinnlichen Erfahrung.

b. Alle Aussagen, welche auf das unmittelbare Gefühl vom Übersinnlichen zurückgeführt werden (Mystik), haben darin ihre Eigentümlichkeit, daß sie die Erfahrung vom Übersinnlichen als eine Durchbrechung der sinnlichen Erfahrung darstellen, und laufen infolgedessen letzten Endes auf die Negation der sinnlichen Erfahrung hinaus (Askese und Ekstase). Infolgedessen fehlt es der Mystik an jedem Kriterium zur Unterscheidung der sinnlichen und der übersinnlichen Erfahrung.

2. Indem die religiöse Erfahrung nicht als der Abschluß der Welterkenntnis auftritt, sondern auch gegenüber den einzelnen Momenten der sinnlichen Erfahrung sich geltend macht, wird es deutlich, daß die religiöse Erfahrung sich wesentlich unterscheidet von der rein verstandesmäßigen Betrachtung der Welt: ihre Eigentümlichkeit besteht zunächst darin, daß sie nicht durch eine Schlußfolgerung aus der sinnlichen Erfahrung gewonnen wird, sondern aus der unmittelbaren Anschauung des in der sinnlichen Erfahrung Gegebenen entspringt. Indem aber andererseits die religiöse Erfahrung nicht als eine besondere Quelle gegenständlicher Erkenntnis, sondern nur als ein Begleitmoment der sinnlichen Erfahrung sich darstellt, wird es deutlich, daß die religiöse Erfahrung sich wesentlich unterscheidet von der sinnlichen Anschauung der Welt: ihre Eigentümlichkeit besteht in dieser Beziehung darin, daß sie in analoger Weise wie das Selbstbewußtsein ein Urteil über die Bedeutung der sinnlichen Erfahrung zum Ausdruck bringt.

Kapitel 2:
Der formale Charakter der religiösen Vorstellung.

§ 11. Der sinnliche Charakter der religiösen Vorstellung.

1. Wenn die Vorstellung vom Übersinnlichen das eigentümliche Merkmal der religiösen Erfahrung ausmacht, so tritt doch diese Vorstellung in der Religion niemals als abstrakter Begriff auf, sondern hat immer die Tendenz, mit sinnlichen Vorstellungen sich zu verbinden. Diese Tendenz führt freilich zur Entartung der Religion, sobald die sinnliche Erfahrung nicht als der Anlaß für die Entstehung des religiösen Bewußtseins, sondern als das Objekt desselben gelten soll und also das Übersinnliche mit dem sinnlichen Gegenstand identifiziert wird. Im übrigen ist aber der sinnliche Charakter der religiösen Vorstellung unvermeidlich, weil einerseits der konkrete Anlaß für die Entstehung des religiösen Bewußtseins notwendiger Weise einen Einfluß auf die Gestaltung desselben ausübt und weil andererseits jede konkrete Aussage über das Übersinnliche an der Analogie der sinnlichen Erfahrung sich orientieren muß.

2a. Das spezifisch eigentümliche Merkmal der sinnlichen Erfahrung läßt sich feststellen, sobald man auf die sinnliche Anschauung als die Bedingung der sinnlichen Erfahrung reflektiert. Da nämlich die sinnliche Anschauung dasjenige Vermögen ist, durch welches eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen uns gegeben wird, so ist einerseits der Gegenstand der sinnlichen Anschauung immer eine gegebene Größe (Raum und Zeit), während andererseits jeder konkrete Inhalt der sinnlichen Anschauung allen übrigen Inhalt der sinnlichen Anschauung ausschließt (sinnliche Empfindung). In beiden

Beziehungen ist das Moment des Endlichen für die sinnliche Anschauung wesentlich. Die religiöse Vorstellung wird infolgedessen anthropopathischen Charakter tragen, sobald sie das Übersinnliche als gegebene Größe darstellt (Fetischismus) und sobald sie das Merkmal der Vielheit auf den Gegenstand der religiösen Erfahrung überträgt (Polytheismus).

b. Sobald man dagegen auf den Inbegriff der sinnlichen Erfahrung reflektiert, lassen sich an der sinnlichen Erfahrung eine Reihe von Beziehungen unterscheiden, von denen zwar jede den ganzen Umfang der sinnlichen Erfahrung umspannt, ohne daß doch die eine durch die andere ausgeschlossen wird. Die sinnliche Erfahrung kann nämlich 1) als Natur, 2) als Bewußtsein und 3) als Weltordnung begriffen werden. In jeder dieser drei Beziehungen ist aber das Merkmal der Endlichkeit ohne wesentliche Bedeutung. Die religiöse Vorstellung wird infolgedessen nicht anthropopathischen, sondern nur anthropomorphen Charakter tragen, sobald sie das Übersinnliche nicht schlechthin als Exponenten der sinnlichen Erfahrung betrachtet, sondern zu diesen drei wesentlichen Maßstäben der sinnlichen Erfahrung in Beziehung setzt (Gottesbegriff).

§ 12. Der logische Charakter der religiösen Vorstellung.

1. Wenn die Vorstellung des Übersinnlichen zu der Welt der sinnlichen Erfahrung in Beziehung gesetzt werden soll, so wird dabei die Anwendung der Kategorien des Verstandes immer einen nachteiligen Einfluß ausüben. Das Verhältnis des Übersinnlichen zur sinnlichen Erfahrung kann nämlich für den Verstand immer nur entweder durch die Kategorie der Kausalität (Deis-

mus) oder aber durch die Kategorie der Substanzialität (Pantheismus) zum Ausdruck gebracht werden. Im ersten Fall wird die einseitige Betonung des Merkmals der Transzendenz konsequenter Weise zum Atheismus führen, während im anderen Fall die einseitige Betonung des Merkmals der Immanenz notwendiger Weise in Akosmismus ausläuft. In beiden Fällen wird also die Selbständigkeit der religiösen Erfahrung gegenüber der sinnlichen Erfahrung preisgegeben.

2. Die religiöse Vorstellung vom Übersinnlichen als dem Unendlichen gewinnt dadurch ihren positiven Inhalt, daß das Unendliche weder als die Negation der Welt noch auch als die Totalität der Welt begriffen wird, daß vielmehr das Verhältnis des Übersinnlichen zur Welt zugleich durch das Merkmal der Transzendenz und durch das Merkmal der Immanenz bestimmt wird. Erweist sich damit zwar das religiöse Bewußtsein als eine irrationale Größe, so ist doch in dieser Beziehung das religiöse Bewußtsein einerseits dem Selbstbewußtsein und andererseits dem sittlichen Bewußtsein analog. Indem nämlich das Selbstbewußtsein niemals bloß durch das Subjekt, sondern immer zugleich auch durch das Objekt bestimmt wird, überwindet das Selbstbewußtsein die Endlichkeit der einzelnen Naturgegenstände. Und indem das sittliche Bewußtsein das Verhältnis der Personen unter einander als den Maßstab ihrer sittlichen Beschaffenheit in Anspruch nimmt, überwindet das sittliche Bewußtsein die Endlichkeit des einzelnen Personenlebens. Die Wirklichkeit, von der das religiöse Bewußtsein Zeugnis gibt, ist infolgedessen der Wirklichkeit des Selbstbewußtseins und der Wirklichkeit des sittlichen Bewußtseins gleichartig (Gott als geistiger Wille).

Kapitel 3: Der konkrete Inhalt der religiösen Vorstellung.

§ 13. Der Begriff des Unbedingten.

1. Wie auf dem Gebiet des empirischen Bewußtseins die Tätigkeit der Vernunft in den ästhetischen, logischen und ethischen Normen zum Ausdruck kommt (Einl. in die Ethik II, S. 76 ff.), so gibt es auch auf dem Gebiet des religiösen Bewußtseins eine Reihe von Normen, deren Eigentümlichkeit in der Beziehung des Übersinnlichen auf die drei Systeme der sinnlichen Erfahrung (§ 11, 2 b) ihren Grund hat. Das religiöse Bewußtsein ist nämlich zuerst ein Bewußtsein der Abhängigkeit, sofern die Bedingtheit unserer natürlichen Existenz durch die Gottheit empfunden wird. Und das religiöse Bewußtsein bietet zugleich einen idealen Maßstab für die Gestaltung des menschlichen Lebens dar, sofern durch die Gottheit eine Steigerung des natürlichen Lebensinhaltes gewährleistet wird. Und das religiöse Bewußtsein ist endlich ein praktisches Motiv, sofern es die Zusammengehörigkeit des Menschen mit der Gottheit zum Ausdruck bringt.

2. Die grundsätzliche Verschiedenheit der Normen des religiösen Bewußtseins gegenüber den Normen der Vernunft besteht darin, daß die Normen der Vernunft nur eine formale Unbedingtheit kennen, sofern nur die Gewißheit der durch sie vermittelten Erkenntnis absolut, d. h. gegenüber den Interessen des urteilenden Subjekts gleichgültig ist, während dagegen bei den Normen des religiösen Bewußtseins der Inhalt der durch sie vermittelten Erkenntnis den Charakter der Unbedingtheit trägt. Die sittlichen Normen z. B. bestimmen sich inhaltlich nach den nur empirisch ableitbaren Willensverhältnissen und gehen in ihrer Geltung nicht über den

zeitlich begrenzten Anlaß hinaus, so daß sie immer nur einen Bruchteil unseres Lebens in Anspruch nehmen. Die Normen des religiösen Bewußtseins dagegen haben, obgleich sie durch einzelne Momente der sinnlichen Erfahrung geweckt werden, grundsätzlich einen den ganzen Umfang der sinnlichen Erfahrung umspannenden Inhalt.

§ 14. Der metaphysische Gehalt der religiösen Vorstellung.

1. Obgleich das Gefühl der Abhängigkeit sich zunächst nur auf das eigene Subjekt bezieht, ist doch der vorstellungsmäßige Inhalt dieses Gefühls weder durch die besonderen Umstände, durch welche es geweckt wird, noch auch durch den besonderen Zustand des Subjekts bedingt; dem Gefühl der Abhängigkeit entspricht vielmehr die Vorstellung von der Bedingtheit alles endlichen Seins überhaupt. Der damit gewonnene Weltbegriff unterscheidet sich aber von dem rationalen Weltbegriff einerseits dadurch, daß in der Religion die Vorstellung von der Welt als einer endlichen Größe in der Form des unmittelbaren, individuellen Gefühls, nämlich als das Gefühl von der Bedingtheit des eigenen Lebens, gegeben ist, während dagegen für das rationale Erkennen die Endlichkeit der Welt eine Hypothese bleibt. Und der religiöse Weltbegriff unterscheidet sich außerdem von dem rationalen Weltbegriff dadurch, daß er sich nicht mit dem Begriff des Naturgesetzes, sondern mit dem Begriff des Wunders verbindet. Dabei ist allerdings das Wunder im religiösen Sinne nicht als Durchbrechung des naturgesetzlichen Zusammenhangs zu verstehen, da im Gegenteil das religiöse Bewußtsein den Begriff des reinen Zufalls ausschließt. Die Vorstellung vom Wunder verbindet sich vielmehr in der Religion

immer mit der Idee der Vorsehung und hat nur insofern Geltung, als das Wunder im Zusammenhang mit dem anderweitig bekannten Verhalten der Gottheit steht.

2. Die Vorstellung von der Bedingtheit alles einzelnen Geschehens in der Welt durch Gott oder der religiöse Determinismus ist mit dem philosophischen oder metaphysischen Determinismus nicht identisch. Indem nämlich der philosophische Determinismus die Notwendigkeit des alles Geschehen umfassenden Kausalzusammenhangs betont, führt er nicht bloß zu einer rein immanenten Beurteilung des Weltgeschehens, sondern auch nur zu einer bloß formalen Bedingtheit des einzelnen Geschehens in der Welt. Der religiöse Determinismus dagegen hat darin seine Eigentümlichkeit, daß er alles einzelne Geschehen in der Welt auf das unmittelbare Wirken Gottes zurückführt und infolgedessen nicht bloß die Tatsache, sondern gerade auch den Inhalt des Weltgeschehens mit dem göttlichen Willen in Verbindung bringt. Gegenüber der Welt als Natur kommt diese Auffassung in dem Begriff der Schöpfung zum Ausdruck, während gegenüber der Welt des bewußten Lebens die Vorstellung von der Regierung der Welt durch Gott in Betracht kommt.

§ 15. Die ideale Bedeutung der Religion.

1. Als eine Steigerung des natürlichen Lebens stellt sich das religiöse Bewußtsein zunächst insofern dar, als die Erweiterung der Erfahrung durch das religiöse Bewußtsein nicht bloß zu besonderen Erkenntnissen, sondern auch zu besonderen Leistungen nach Art des Heroischen befähigt (Weissagung und Wunderzeichen). Und zwar bezieht sich diese Inspiration entweder auf einzelne Momente des Lebens (Orakel) oder aber auf das ganze Leben

(Prophetentum). Dagegen handelt es sich um eine Korruption des religiösen Lebens, wenn die Steigerung der natürlichen Kräfte nicht aus der Einwirkung des Göttlichen auf das sinnliche Bewußtsein stammt, sondern umgekehrt durch die Einwirkung des Menschen auf die Gottheit eine Mitteilung übernatürlicher Erkenntnisse oder übernatürlicher Kräfte erzielt werden soll (Wahrsagung und Zauberei).

2. Die ideale Bedeutung der Religion macht sich weiterhin in der Vorstellung geltend, daß die Gottheit an dem Inhalt des menschlichen Lebens ein Interesse nimmt. Diese Vorstellung kommt zum Ausdruck in der Idee der göttlichen Vergeltung, wobei diese Vergeltung nicht bloß in dem Schicksal des Individuums, sondern über das Leben des einzelnen hinaus entweder in dem jenseitigen Gericht über die Seelen oder aber in dem die Nachkommen treffenden Fluch sich verwirklicht. Indem dabei aber der Maßstab der göttlichen Vergeltung immer dem Ideal der Lebensauffassung entspricht, gewinnt die religiöse Vorstellung einen unmittelbaren Einfluß auf die Gestaltung des menschlichen Lebens.

§ 16. Die Religion als praktisches Motiv.

1. Während die Religion als Ideal schon insofern zum Gebiet des praktischen Lebens in Beziehung tritt, als sie einen Einfluß auf die Gestaltung des menschlichen Lebens gewinnt, erzeugt die Religion weiterhin selber ein praktisches Verhalten des Menschen, welches sich von dem übrigen praktischen Verhalten unterscheidet. Indem aber damit die Religion als Weltanschauung (§ 14) und als Lebensauffassung (§ 15) zur Frömmigkeit sich vollendet, erweist sich der Kultus als ein wesentliches Moment der Religion. Dabei sind aber für den Kultus

drei Merkmale von Bedeutung. Der Kultus ist nämlich erstens Andacht, sofern das Gefühl der Gemeinschaft mit dem Göttlichen zur Absonderung von allem natürlichen Leben führt. Und der Kultus ist zweitens Gottesdienst, sofern in der Hingabe an die Gottheit die Gemeinschaft mit dem Göttlichen zum Ausdruck kommt. Und der Kultus ist drittens Sakrament, sofern die gefühlsmäßige und willensmäßige Betätigung der Gemeinschaft mit dem Göttlichen objektive Garantien dieser Gemeinschaft voraussetzt.

2a. Die Betätigung der Gemeinschaft mit dem Göttlichen ist zugleich der Grund dafür, daß die Religion als eine Angelegenheit der menschlichen Gemeinschaft sich darstellt. Dabei handelt es sich allerdings nicht bloß um das allgemeine Bedürfnis, den inneren Besitz des geistigen Lebens darstellend mitzuteilen, noch auch um die Reflexion auf die Allgemeingültigkeit der für die Religion wesentlichen Merkmale. Der Gemeinschaftscharakter der Religion hat vielmehr seinen Grund erstens darin, daß die Darbringung der Opfergaben eine bestimmte soziale Ordnung voraussetzt, zweitens darin, daß die Kenntnis der religiösen Zeremonien nur auf dem Wege der Überlieferung möglich ist, und drittens darin, daß die Ausübung der sakramentalen Handlungen durch eine besondere, nur einzelnen zuteil werdende Vollmacht bedingt ist.

b. Das Zustandekommen der einzelnen religiösen Gemeinschaft ist bedingt durch die Möglichkeit der Mitteilung der religiösen Erlebnisse. Diese Mitteilung vollzieht sich entweder durch die bildliche Darstellung (Symbol) oder aber durch die vorstellungsmäßige Interpretation (Dogma). Beide Formen der religiösen Mitteilung unterscheiden sich dadurch von einander, daß

das Dogma nicht bloß dem Typus der Religion eine bestimmtere Gestalt verleiht, sondern auch die traditionalistische Erstarrung der Religion ausschließt. Die dogmatische Form der religiösen Mitteilung bedingt also gegenüber der symbolischen Form eine höhere Stufe der Religion. (Die ältesten ethischen Disputationen Luthers, Vorwort S. VI ff.)

Zweiter Teil (Apologetik).

Der geschichtliche Charakter der Religion.

Kapitel 1:
Die geschichtliche Mannigfaltigkeit der Religion.

§ 17. Die Einteilung der Religionen.

1. Die Einteilung der Religionen nach Stufen (Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus) ist nicht geeignet, die geschichtliche Mannigfaltigkeit der Religion begreiflich zu machen. Auf der einen Seite nämlich stellen sich die vorgeblichen niederen Stufen der Religion als pathologische Entartung der Religion dar (§ 11, 2 a). Und auf der anderen Seite sind die Phänomene, welche zur Annahme jener niederen Stufen führen, nicht bloß auch in den höchsten Formen der Religion nachweisbar, sondern auch bei der größten Entartung der Religion niemals ohne die Tendenz ihrer Überwindung vorhanden.

2. Die Einteilung der Religionen nach Arten (Naturreligion, Moralreligion, Erlösungsreligion) ist zunächst

insofern mangelhaft, als sie gegenüber der Einteilung nach Stufen sich grundsätzlich nicht abgrenzen läßt. Außerdem ist aber auch die Unterscheidung zwischen der Naturreligion und der ethischen Religion nicht durchzuführen, da in allen Religionen die natürlichen und die sittlichen Interessen sich geltend machen, während die unter dem Einfluß der Kultur eintretende stärkere Betonung der ethischen Interessen regelmäßig zur Auflösung der Religion führt. Was aber schließlich den Begriff der Erlösungsreligion betrifft, so unterscheidet sich derselbe von dem Begriff der Naturreligion und der ethischen Religion dadurch, daß er ein einzelnes Motiv der Religion hervorhebt, aber nicht den Gesamtcharakter der Religion bestimmt.

§ 18. Die evolutionistische Betrachtung der Religion.

1. Die Idee einer Entwickelung der Religion ist mit Hülfe der geschichtlichen Betrachtung niemals zu begründen. Die Voraussetzung der evolutionistischen Betrachtung der Religion besteht vielmehr in der Annahme, daß die verschiedenen Möglichkeiten der Religion aus dem Begriff der Religion sich ableiten lassen. Diese Annahme ist aber nur dann möglich, wenn der Begriff der Religion ausschließlich an dem Ideengehalt der Religion orientiert ist. Infolgedessen stellt der Evolutionismus nicht bloß eine intellektualistische Auffassung der Religion dar, sondern führt konsequenter Weise auch zur Preisgabe der objektiven Realität der Religion. Gegenüber der geschichtlichen Betrachtung der Religion aber erweist sich der Evolutionismus insofern als eine durchaus unbegründete Theorie, als in der Geschichte nirgends der Übergang zu einer höheren Stufe der Religion, wohl

aber die beständige Tendenz zur Degeneration nachweisbar ist. (Theol. Aufsätze, S. 18 ff.)

2. Die geschichtliche Mannigfaltigkeit der Religionen läßt sich aus den wesentlichen Bedingungen der religiösen Erfahrung nicht ableiten. Erstens nämlich: wenn die Vorstellungen des Übersinnlichen, des Unendlichen und des Unbedingten von wesentlicher Bedeutung für die religiöse Erfahrung sein sollen, so müssen sie in allen Religionen nachweisbar sein. Zweitens: der formale Charakter dieser Vorstellungen ist von der Art, daß sie niemals eine bloß relative Bedeutung haben können. Und drittens: was den Inhalt dieser Vorstellungen betrifft, so läßt derselbe entweder eine Unterscheidung der Mannigfaltigkeit überhaupt nicht zu (das Übersinnliche) oder aber seine Eigentümlichkeit besteht gerade in der Verbindung der verschiedenen Merkmale (das Unendliche) oder es ist endlich das stärkere Hervortreten der einzelnen Merkmale durch äußere Faktoren bedingt (das Unbedingte). Die Mannigfaltigkeit, von der auf dem Gebiet der Religion die Rede sein kann, hat demgemäß in zufälligen, d. h. für die Religion unwesentlichen Bedingungen ihren Grund (Einfluß der Kultur).

§ 19. Kultur und Religion.

1. Die Kultur kann zuerst insofern einen Einfluß auf die Gestaltung der Religion ausüben, als die Kultur ein bestimmtes Verhältnis des geistigen Lebens zur Natur darstellt. Dies Verhältnis kann entweder von der Art sein, daß das geistige Leben sich lediglich rezeptiv gegenüber der Übermacht des sinnlichen Eindrucks verhält. Es ist das der Fall überall da, wo das geistige Interesse über die Grenzen des einzelnen Stammes nicht hinausgreift und infolgedessen die Kultur einen

atomistischen Charakter trägt. Oder aber das geistige Leben erweist sich als gleichwertig gegenüber der Natur. Es ist das der Fall überall da, wo aus der Mannigfaltigkeit verschiedener Kreise des geistigen Lebens das Volk entsteht und infolgedessen die Kultur als ein lebendiger Organismus sich darstellt. Oder endlich das geistige Leben wird als Ziel und Aufgabe des natürlichen Lebens begriffen. Es ist das der Fall überall da, wo die Idee der Menschheit sich geltend macht und infolgedessen die Kultur eine teleologische Bedeutung für die Welt gewinnt. Jener ersten Stufe der Kultur entspricht die Stammesreligion, deren Eigentümlichkeit in der Gestaltung des sinnlichen Eindrucks mit Hülfe der Phantasie, d. h. in der Personifikation der Naturmächte, besteht. Der zweiten Stufe der Kultur entspricht die Volksreligion, deren Eigentümlichkeit in der geistigen Umbildung der Naturmächte durch die Dichtung, d. h. in der Mythologie, besteht. Der dritten Stufe der Kultur endlich entspricht die Weltreligion, deren Eigentümlichkeit in der Eingliederung der religiösen Vorstellung in den Zusammenhang des geistigen Lebens, d. h. in der Theologie, besteht.

2. Die Kultur kann außerdem insofern einen Einfluß auf die Gestaltung der Religion ausüben, als die fortschreitende Kultur das Verhältnis des Willens zum Ideal umgestaltet. Indem nämlich einerseits der Fortschritt der Kultur eine Steigerung der idealen Maßstäbe zur Folge hat, wird die Übereinstimmung des Willens mit dem Ideal grundsätzlich immer weniger möglich. Infolgedessen wird aber auch der Zusammenhang des religiösen Bewußtseins mit der empirischen Wirklichkeit des Lebens immer mehr gelockert, so daß die Religion einen asketischen Charakter erhält. Indem andererseits die

fortschreitende Kultur die Kraft des begehrenden Willens verstärkt, wird die Gestaltung der idealen Maßstäbe den Interessen des natürlichen Lebens angepaßt. Infolgedessen wird aber auch das religiöse Bewußtsein immer mehr die Bedeutung der Erhebung über das Sinnliche verlieren und zum Ausdruck der verkehrten Willensrichtung sich gestalten.

Kapitel 2: Die Religion als Geschichte.

§ 20. Wahre und falsche Religion.

1. Wenn zwar die geschichtliche Mannigfaltigkeit der Religionen sich nicht auf die wesentlichen Merkmale der religiösen Erfahrung, sondern nur auf die zufälligen Bedingungen, unter denen die religiöse Erfahrung zustande kommt, zurückführen läßt, so kommt doch der religiösen Erfahrung trotz der Gleichartigkeit der wesentlichen Merkmale eine wesentlich verschiedene Bedeutung zu, je nachdem ob es sich bei der religiösen Vorstellung lediglich um eine im Zusammenhang des geistigen Lebens mit Notwendigkeit entspringende Idee oder aber um eine objektiv bedingte Erkenntnis handelt. Der Gegensatz der wahren und falschen Religion ist infolgedessen nur möglich, wenn es einen Maßstab gibt, von dem aus der Religion eine mehr als bloß subjektive Bedeutung zugesprochen werden kann.

2. Dieser Maßstab für die objektive Geltung der Religion kann nun aber nicht darin gefunden werden, daß auf dem Wege der kausalen Schlußfolgerung aus der Tatsache des Gottesbewußtseins die objektive Bedingtheit der religiösen Vorstellung begründet wird. Ein derartiger Schluß ist um deswillen wertlos, weil das, was den Inhalt des Gottesbewußtseins bildet, nicht aus der

Tatsache des Gottesbewußtseins deduziert werden kann. Statt dessen wird es sich vielmehr darum handeln, ob die subjektive Nötigung zur Religion, welche aus der Anschauung der sinnlichen Welt entspringt, nicht bloß auf den Tatbestand der sinnlichen Welt, sondern auch auf den Zusammenhang des weltlichen Geschehens sich beziehen läßt. Der Inhalt der religiösen Vorstellung wird infolgedessen als objektiv zu gelten haben, sofern dieser Inhalt der religiösen Vorstellung durch die Geschichte bedingt ist.

§ 21. Der Begriff der Offenbarung.

1. Die Offenbarung als objektives Korrelat der religiösen Erfahrung ist nicht mit der Inspiration identisch, sofern es sich bei der Inspiration lediglich um eine Steigerung der natürlichen Einsicht unter dem Einfluß des religiösen Bewußtseins handelt und infolgedessen die objektive Bedingtheit des religiösen Erlebnisses nur erschlossen werden kann. Und die Offenbarung als objektives Korrelat der religiösen Erfahrung ist auch nicht mit der Manifestation identisch, sofern es sich bei der Manifestation der Gottheit immer nur um außergewöhnliche Ereignisse auf dem Gebiet der sinnlichen Erfahrung handeln kann, deren Deutung von der subjektiven Bedingtheit des religiösen Bewußtseins abhängig ist.

2a. Von Offenbarung im eigentlichen Sinne des Wortes kann nur dann die Rede sein, wenn es einen einheitlichen Zusammenhang der religiösen Erfahrung gibt. Infolgedessen kann es grundsätzlich nur eine einzige Religion der Offenbarung geben. Wenn aber der einheitliche Zusammenhang der religiösen Erfahrung das Kriterium der Offenbarungsreligion ist, so versteht es

sich von selbst, daß die Erhabenheit der religiösen Ideen nicht eine Bedingung, sondern eine Folge der Offenbarung ist.

b. In diesem Sinne kann allein die biblische Religion als Religion der Offenbarung gelten, weil allein auf dem Boden der biblischen Religion es einen einheitlichen Zusammenhang der religiösen Erfahrung gibt. Der Beweis dafür ist erstens darin enthalten, daß allein in der biblischen Religion die Gotteserkenntnis den Charakter der persönlichen Bekanntschaft mit der Gottheit trägt und von der Unzuverlässigkeit der bloßen Stimmung und Vermutung frei ist. Und die Einheitlichkeit der religiösen Erfahrung tritt in der biblischen Religion zweitens darin zutage, daß bei aller Wandelung der äußeren Verhältnisse der wesentliche Inhalt der Gotteserkenntnis sich immer gleichbleibt, so daß jede neue Epoche der biblischen Religion als eine Erneuerung des ursprünglichen Besitzes sich darstellt.

§ 22. Das Wesen der Offenbarungsreligion.

1. Weil es sich in der Offenbarungsreligion um ein persönliches Verhältnis, d. h. um ein Verhältnis der Wechselwirkung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen handelt, so tritt die Offenbarungsreligion in der Form der Geschichte auf. Auf der einen Seite nämlich ist die persönliche Gemeinschaft immer von der Art, daß sie nicht bloß durch die Hingabe des einen Willens an den anderen erst wirklich wird, sondern auch durch die fortschreitende Übung der Hingabe sich vertieft und bereichert. Und auf der anderen Seite findet der Wille zur Gemeinschaft an der Sünde einen Widerstand, den er weder einfach ignorieren noch auch mit Gewalt brechen kann, den er vielmehr dadurch über-

windet, daß er durch sein eigenes Verhalten den Willen des anderen für die Gemeinschaft gewinnt.

2. In der Geschichte der Offenbarungsreligion findet eine beständig fortschreitende Vertiefung und Bereicherung der Offenbarung statt. Zuerst nämlich stellt sich die Religion der Offenbarung als Religion der Erwählung dar, sofern die Heilsgeschichte mit der Aussonderung einzelner Männer aus der dem Gericht preisgegebenen Menschheit beginnt. Sodann stellt sich die Religion der Offenbarung als Religion der Rechtfertigung dar, sofern die natürliche Abstammung von jenen auserwählten Männern zur Entstehung einer dem Willen Gottes geheiligten Volksgemeinschaft, d. h. zu der Forderung des Gehorsams gegen das Gesetz, führt. Und endlich stellt sich die Religion der Offenbarung als Religion der Erlösung dar, sofern das in der Person Jesu Christi vollzogene Gericht über die Sünde eine neue Gemeinschaft begründet, in der die Vergebung der Sünde die Freiheit von der Herrschaft der Sünde verbürgt. Die Offenbarungsreligion durchläuft also nicht bloß die Stufen der Stammes-, Volks- und Weltreligion (§ 19, 1), sondern bringt zugleich die Vollständigkeit der religiösen Erfahrung (§ 14—16) zur Geltung (§ 2, 2).

Druck von G. Kreysing in Leipzig.












3 2044 073 550 477

